35e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 49 4 DÉCEMBRE 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS....... 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* nous rendrait service s'il voulait bien dire dans quels cas — selon lui — la lecture d'un journal quotidien ou hebdomadaire prohibé peut être considérée comme « habituelle ».

R. — C'est assez difficile à définir, d'où *in dubio* licéité des solutions larges. Pour *l'abonné,* la chose est claire ; très claire aussi pour celui qui commande à l'avance un *service* « au numéro » chez le dépositaire local du journal ou de la revue. Il y a alors fréquence et régularité, deux notes qui réunies caractérisent évidemment le lecteur « d'habitude ».

Mais *quid* s'il y a fréquence sans régularité, nous voulons dire fréquence *de fait,* mais non *de droit,* fréquence résultant d'occasions plus ou moins nombreuses, qui se rencontrent et se succèdent, même à courts intervalles, même presque régulièrement, sans cependant qu'il y ait chez l'acheteur, à aucun moment, intention « collective » de chercher ces occasions ?

En principe, la fréquence de fait, purement occasionnelle et *per accidens,* ne suffit pas à constituer l'habitude dans la matière présente ; tandis que la fréquence de droit la comporte nécessairement, alors même que la fréquence de fait, pour une raison ou pour une autre, n'existerait pas, c'est-à-dire, dès l'instant où cette fréquence est voulue à l'avance en tant que régulière et collective, dès le jour de l'abonnement par exemple, avant que le premier numéro ait été servi.

Ecartons, pour déblayer le terrain, passablement encombré, les cas, faciles encore, de l'acheteur 1° qui achète de mauvais journaux, mais rarement; — 2° qui achète de mauvais journaux, mais pour le bon motif, afin de se renseigner, de les connaître, de les critiquer, nullement pour en faire une lecture personnellement agréable (celui-là n'a guère à se préoccuper que de la considération du scandale que peut donner son exemple, s'il est vu et mal compris) ; — 3° qui achète de mauvais journaux, encore assez souvent, mais des bons aussi, tantôt l'un, tantôt l'autre indifféremment, par où il montre son intention de chercher dans ces feuilles ou une politique de son goût, ou des informations, non ce par quoi ils sont bons ou mauvais au point de vue qui nous occupe ; — 4° qui achète un mauvais journal de façon suivie mais pour une raison transitoire, à cause d'un concours qu'on y organise, d'une suite d'articles qui l'intéresse, etc. : fréquence de fait qui est fréquence de droit pour une période limitée, ce qui, à notre avis, ne suffit pas pour constituer le « lecteur habituel » de ce journal ; — 5° qui, sans acheter, reçoit la feuille mauvaise qu'on lui envoie gratis, à titre d'essai, parfois prolongé.

Qu'il y ait dans ces cinq hypothèses, et autres analogues, des cas difficiles et de gros abus, nous l'admettons volontiers. Mais enfin, à prendre en gros les réalités comme elles sont ordinairement, nous pensons qu'on ne peut guère trouver dans ces hypothèses-là le délit de « lecture habituelle » d'un mauvais journal donné.

Reste donc à étudier les cas de fréquence de fait où se trouve mélangée une fréquence de droit inquiétante. Exemple : voilà un Monsieur qui achète le *Matin,* ou le *Journal,* ou la *Lanterne,* ou le *Frou-Frou,* ou la *Culotte rouge,* etc., toutes les fois qu'il voyage, qu'il passe à la gare. Est-ce un lecteur d'habitude ? Non ! Pas encore. L'achat est subordonné à une occasion, qu'on suppose être de sa nature assez rare et accidentelle. Et il est vrai de dire que cet acheteur ne lit pas tous les numéros du journal, et donc que sa lecture n'est habituelle ni en fait, ni en intention régulière et collective, quoiqu'elle puisse parfois se trouver assez multipliée en raison de la succession des voyages qui en sont l'occasion.

En voici un autre, qui achète, tantôt ici, tantôt là, *son* journal quotidien, toujours le même, une feuille mauvaise. Il lui arrive de ne pas sortir, ou d'arriver trop tard chez le débitant rencontré sur sa route : pas de lecture ce jour-là. C'est donc une série qui peut se trouver et se trouve en fait assez souvent interrompue. *Quid ?*

C'est un lecteur d'habitude. La fréquence de droit, en effet, est réalisée par sa volonté d'acheter tous les jours, toutes les fois qu'il le rencontrera,

le même journal mauvais. Les lacunes dans la série, désirée complète, sont du *per accidens*. Il est donc au fond dans le cas de l'abonné, avec cette seule différence qu'il se charge lui-même de la régularité du service, lequel ne fait défaut que pour des raisons de circonstances accidentelles, étrangères à ses désirs et à sa volonté.

En voici un autre qui est membre d'un cercle où l'on reçoit bons et mauvais journaux. Il ne va pas au cercle tous les jours, mais souvent tout de même. S'il parcourt de façon éclectique indifférente toutes les feuilles qui sont là, il rentre dans l'une des catégories écartées ci-dessus. S'il cherche et lit expressément (régulièrement) le même journal, toujours, avec la pensée de ne pas manquer celui-là, qu'il sait être toujours à sa disposition, c'est un lecteur d'habitude.

A celui-ci, enfin, un voisin passe sa méchante feuille, qui est toujours acceptée, et toujours lue. Voilà encore un cas où se rencontre manifestement la fréquence de droit qui constitue l'habitude. Point nécessaire pour cela d'en faire soi-même les frais. Ce n'est pas le mode d'acquisition qui importe ici, mais le fait de la lecture, doublé de la régularité cherchée ou acceptée, voulue enfin, qui entraîne la fréquence de droit.

Ces divers exemples aideront à en imaginer d'autres et à les résoudre casuistiquement d'après les mêmes principes.

Il faut avouer que cette régularité de droit n'est pas toujours pratiquement facile à déterminer, quant au degré qu'elle doit atteindre pour entraîner le délit de lecture « habituelle ». Aussi, dans les cas douteux conseillons-nous d'éviter plutôt les conclusions sévères.

On nous parle d'*habitude :* nous répondons *habitude*. Rien de plus. Cela ne veut pas dire, dans notre pensée, que la lecture d'un journal n'est à interdire que lorsqu'elle est, au sens normal du mot, habituelle. Toute mauvaise lecture est à éviter dès l'instant où il y a des raisons prudentes et graves de la juger mauvaise. Ordinairement ce n'est pas dans un numéro, ni même dans plusieurs, que se trouve le mal de la lecture d'un périodique, mais dans la série, dans l'influence qu'exerce sur le lecteur la représentation répétée des mêmes faussetés, des mêmes malpropretés. Voilà pourquoi, en ce qui concerne les journaux, l'on excuse facilement les lectures de pure occasion, non habituelles.

Mais il arrive que certaines publications sont ordurières, blasphématoires, antireligieuses à jet continu, dans chaque numéro. Pas besoin alors de subordonner à l'habitude l'interdiction qu'elles méritent. Mais c'est là une catégorie à part de publications dont la fréquentation demande à être jugée avec plus de sévérité.

Comme la question de notre correspondant, notre réponse vise la condition moyenne de ces périodiques, qui sont assez mauvais dans leur tenue générale d'ensemble pour qu'on en défende au moins la lecture habituelle, pas assez, cependant, en détail et dans tous leurs numéros, pour qu'on soit autorisé (sauf scandale) à apprécier gravement le fait de les lire à titre accidentel, en passant, sans continuité de fait, ni d'intention.

Q. — Entre confrères nous avons parlé du décret *Maxima cura*, et nous en sommes venus à certains détails pratiques qui sont peut-être à côté de la question. Voici.

Vous n'ignorez pas que les curés sont exposés, dans les campagnes surtout, à être dénoncés à leur Evêque pour un motif ou pour un autre. Mettons le cas où le curé est dans ses torts ; il a même commis ce que j'oserai appeler une contravention aux statuts diocésains. Il a été dénoncé soit par écrit, soit verbalement. Il est tout disposé à s'expliquer, à s'excuser, à se soumettre.

1° Avant de le faire, a-t-il le droit de connaître son dénonciateur ?

2° L'évêché soupçonne seulement le délit, ou bien il en est sûr, mais n'ose révéler le dénonciateur (qui est peut-être un confrère trop bavard) ; alors il inquisitionne auprès du délinquant. Celui-ci a-t-il le droit de nier, tout en étant bien disposé à avouer, à s'excuser, etc., quand on lui aura établi la preuve de sa culpabilité, ou fait connaître son dénonciateur ?

R. — Ad I. Ne confondez pas la dénonciation comme base unique et motif juridique de l'action épiscopale, avec la dénonciation comme simple point de départ d'une enquête qui amène quand elle est terminée l'autorité diocésaine à prendre des mesures contre un délinquant. Dans le premier cas il serait injuste de ne pas mettre le curé poursuivi en mesure de discuter par ses moyens la valeur de la dénonciation et par là-même la personne du dénonciateur. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Les dénonciations sont en réalité des accusations qui déterminent l'évêché à étudier le cas signalé à son attention. Sur quoi l'on prend tous les renseignements désirables conformément aux exigences naturelles de la justice et de la charité, puis, suivant que la prudence le permet ou l'interdit, on indique à l'intéressé les sources où ont été puisés les éléments de l'enquête, ou on les tient secrètes en laissant seulement à l'accusé la liberté honnête de ses explications défensives sur les faits qui sont articulés contre lui.

Celui-ci peut, évidemment, penser avec raison, à son point de vue, qu'il aurait intérêt à se trouver, non seulement en présence de faits plus ou moins anonymes, mais aussi en face des personnes qui ont pu concourir à échafauder l'œuvre de son accusation. Néanmoins, si l'évêque refuse de lui accorder cette satisfaction, il n'y a pas là abus de pouvoir ni injustice. En droit naturel la liberté de défense n'exige pas la communication intégrale de la procédure à l'accusé. Il faut et il suffit qu'il puisse nier ou discuter les faits délictueux d'ordre externe dont on l'accuse et pour lesquels seuls, c'est entendu, on le poursuit à fin de sanctions publiques corrélatives.

Il est mieux assurément, en règle générale, de communiquer intégralement son dossier à l'intéressé ; mais, pour préférable qu'il soit à beaucoup de points de vue, ce procédé n'est pas toujours possible, à cause des motifs de haute prudence qui ne permettent pas de l'employer.

Dans les affaires d'ordre spirituel et ecclésiastique surtout, où le scandale est d'ordinaire si prompt à éclater et de portée si dangereuse pour le bien général de la société fidèle, les divulgations et confrontations de personnes présentent facilement des inconvénients redoutables. L'Evêque, à son grand regret, se voit souvent obligé de les supprimer et de réduire à leur minimum, nécessaire et suffisant, les éléments essentiels de la discussion contradictoire des faits en cause. Et l'on sait que, en matière de délits occultes, la suspense *ex informata* n'admet même pas cette communication et discussion contradictoire de ses motifs.

Il va sans dire que ces simplifications de procédure doivent, pour rester exemptes d'inconvénients, avoir leur contrepartie dans un souci plus scrupuleux de justice de la part du juge qui est amené à s'en servir. Il doit d'autant plus pencher vers la réserve et l'indulgence que l'accusé est moins abondamment pourvu d'armes pour sa défense.

Ad II. — On enseigne communément que l'accusé n'est pas tenu d'avouer sa faute, qu'il peut même la nier, cette négation *in casu* n'étant pas un mensonge, en raison de l'évidente restriction mentale qu'elle comporte. Tel est l'esprit du droit moderne, qui a en cela modifié l'ancien droit romain et le droit canonique, lesquels, à cause de la solennité juridique de la procédure et du serment exigé, pouvaient obliger à dire la vérité.

Malgré cela, la pratique de l'aveu spontané est chez nous en réalité la règle ordinaire ; en quoi l'inculpé agit d'abord avec une franchise qui ne peut que lui valoir l'assistance du ciel et la sympathie de ses supérieurs. De plus elle favorise aussi davantage ses propres intérêts ; car il peut se faire que sa négation ne détruise pas la mauvaise impression des *charges* qui pèsent quand même sur lui, et auxquelles leur défaut de portée juridique démonstrative ne suffit pas pour enlever la présomption morale qu'y s'y attache ; et puis, attendre à être écrasé par la preuve pour avouer, c'est trop attendre, l'aveu ainsi arraché *in extremis* étant forcé, peu propre à émouvoir la sympathie des juges.

Q. — Une réponse de la Sacrée Pénitencerie du 8 avril 1898 interdit de donner son nom aux cercles, casinos, etc., dont la bibliothèque renferme des livres prohibés et de les soutenir de son argent. Je serais heureux de connaître le texte et aussi la portée de cette réponse. Si cette défense est *sub gravi*, comment agir avec tant de personnes qui prennent des abonnements de ce genre, sans y voir le moindre mal, tant qu'elles se montrent délicates dans le choix des livres ?

R. — Tout client de l'*Ami*, qui se propose de le consulter, ferait bien d'avoir sous la main les *Tables* de la revue. Ce serait une sage manière de s'épargner des questions, et à nous des réponses, qui sont pure perte de temps. Le texte qui vous intéresse se trouve dans l'année 1899, p. 264. Vous pensez bien que nous n'allons pas en donner ici une seconde édition.

Quant à l'interprétation de ce texte de la Pénitencerie, elle est théoriquement simple, mais pratiquement, en certains cas au moins, difficile. Point n'était besoin de recourir à Rome pour résoudre la difficulté proposée. C'est un cas de coopération très clair, que les règles communes de la morale suffisaient à résoudre. Le mal y était très grand, l'occasion du péché très prochaine, les raisons excusantes très faibles : donc, impossible de tolérer la coopération comme simplement matérielle. Telle était la solution casuistique obvie. La Pénitencerie la confirme, tant mieux ! C'est une autorité de plus, et de tout premier ordre, ajoutée aux certitudes de raisonnement direct.

Notons maintenant qu'aucune question générale de principe n'était posée, et donc qu'aucune réponse générale de principe n'a été formulée non plus, par la Pénitencerie. On lui donnait un cas à part à étudier, nettement caractérisé par tout le détail de ses circonstances particulières, très corsées pour le dire en passant. Elle a répondu *non licere ;* et par cette réponse, seuls les catholiques membres actifs du casino pouvaient se trouver atteints, puisque c'est pour eux seuls qu'était formulée la consultation.

Mais, comme dans la plupart de ces résolutions « d'espèces particulières », s'il n'y a pas à tirer de règle générale, l'on peut et l'on doit néanmoins, dans la mesure où la logique déductive le demande, faire application des principes posés, et officiellement confirmés, à des cas analogues, sous réserve toutefois d'apporter une sérieuse prudence dans l'interprétation de l'analogie.

Il est évident que le même problème de coopération se pose toutes les fois qu'un actionnaire ou abonné prête son concours financier à la gestion d'une bibliothèque publique dont les ouvrages sont trop « libéralement » recrutés. Sauf raisons d'excuse légitime, susceptibles de justifier la tolérance en faveur de cette coopération matérielle, un catholique doit, en principe, s'abstenir de se compromettre dans une pareille entreprise.

D'où il ne faut pas trop vite inférer que ce genre de coopération est toujours et partout défendu. Tout cela dépend des circonstances particulières à chaque cas, qui demandent à être jugées sur des données concrètes, et non d'après le critérium à priori d'une règle absolument universelle.

Q. — Celui qui mourrait avec la *contrition imparfaite*, sans pouvoir se confesser, serait-il sauvé ? Non, répondent certains auteurs.

1° Est-ce bien exact et comment concilier cela avec la bonté, la justice et autres attributs de Dieu, puisque la contrition imparfaite (sous peine de n'être pas une vraie contrition) renferme un repentir souverain, universel et surnaturel ?

2° Est-il opportun d'attirer l'attention des enfants et d'insister, comme le font certains catéchismes, sur un cas de conscience qui semble bien un peu chimérique ?

R. — Nous croyons, avec tous les théologiens et d'après les principes théologiques, ne pas pouvoir répondre à la question du début autrement que par la négative. En effet, un principe

théologique admis généralement par les théologiens, c'est que le péché mortel ne peut être remis que par la contrition parfaite avec désir de la confession, ou par la confession réelle avec l'attrition.

L'objection tirée de la bonté, de la justice et des autres attributs de Dieu est loin d'être irréfutable, d'autant plus que ce sont précisément les attributs de Dieu qui rendent le péché si grave que par lui-même il mérite un enfer éternel. Donc ce n'est que justice en Dieu de le punir ainsi : il ne peut même pas faire autrement à moins que ce péché ne soit détruit ; et la bonté essentielle en Dieu est avant tout l'opposition infinie au mal qu'elle veut ou détruire ou punir comme il le mérite.

Remarquons bien que Dieu ne pouvait pas être obligé de pardonner le péché : il pouvait et il peut toujours le punir de suite comme il le mérite, ainsi qu'il l'a fait pour les anges rebelles. D'un autre côté, la miséricorde qui découle de la bonté le porte à pardonner, mais à donner en même temps au pécheur ce qui peut mériter le pardon et détruire le péché, c'est-à-dire la contrition parfaite ou l'attrition avec le sacrement de pénitence reçu actuellement.

De tout temps la contrition inspirée par le pur amour de Dieu a mérité et obtenu le pardon, comme l'indiquent une multitude de textes de la Sainte Ecriture. Les saints Conciles l'ont défini aussi, et la raison théologique le démontre clairement. Il y a deux choses en effet qui constituent le péché mortel : l'aversion de Dieu et la conversion vers soi-même ou vers la créature. Or la contrition parfaite détruit parfaitement ces deux choses : elle détourne de soi-même et de toutes les créatures, puisqu'on ne veut plus se rechercher soi-même et qu'on ne veut plus considérer aucun avantage propre, ni s'attacher à quoi que ce soit contre Dieu ; et elle retourne parfaitement vers Dieu qu'on veut aimer uniquement pour lui-même et par dessus toutes choses. Elle détruit donc le péché autant qu'il est en elle. Et comment Dieu pourrait-il rejeter le pécheur à qui il a inspiré et en qui il a mis lui-même ce double mouvement d'aversion de soi-même et de conversion vers lui ? L'homme peut-il plus aimer substantiellement Dieu et surtout l'aimer pour un motif plus noble, puisque c'est le même motif qui porte Dieu à s'aimer lui-même ? Dieu qui a inspiré tout cela ne peut donc pas ne pas pardonner.

Il n'y a pas la même chose dans la contrition imparfaite : elle ne détourne pas pleinement de soi-même, puisque c'est lui-même que le pécheur recherche encore dans la crainte, par exemple, d'être éternellement puni en enfer ; et elle ne retourne pas pleinement vers Dieu, de qui elle ne donne qu'un commencement d'amour, c'est-à-dire qu'elle fait aimer Dieu par amour de soi-même. Elle ne détruit donc pas pleinement le péché par elle-même, mais il faut pour cela qu'elle soit jointe au sacrement de pénitence. Alors ce divin sacrement, en appliquant au pécheur les satisfactions de Notre-Seigneur, complète miséricordieusement ce qui lui manquait encore, et ainsi le péché peut être pardonné.

La seconde objection semble avoir plutôt qu'elle n'a en effet quelque chose de sérieux. « La contrition imparfaite, dit-elle, renferme le regret souverain, universel et surnaturel du péché, sous peine de n'être pas une vraie attrition. » C'est très vrai, mais ajoutons : un regret imparfait qui a besoin pour obtenir son pardon d'être perfectionné par le sacrement de pénitence, ou par la contrition parfaite vers laquelle il est un acheminement.

L'auteur de l'objection dit lui-même que le cas d'un homme mourant avec la simple attrition est un cas un peu chimérique. Cela nous semble vrai, parce que Dieu qui a inspiré lui-même surnaturellement cette attrition veut achever son œuvre par le sacrement de pénitence ; ou si ce sacrement ne pouvait pas être reçu avant la mort, il pousserait plus fortement encore à la contrition parfaite, vers laquelle elle est, comme nous l'avons dit, un acheminement, car nous allons toujours de l'imparfait au parfait, comme nous allons de l'espérance à la charité. Et si le pécheur alors n'allait pas jusqu'à la contrition parfaite, c'est qu'il ne le voudrait pas et résisterait positivement à la grâce ; et s'il était damné, il serait bien forcé de se rendre ce double témoignage : « Si je suis damné, c'est bien par ma faute, et parce que j'ai voulu pécher mortellement, et parce que je n'ai pas voulu concevoir la contrition parfaite que Dieu voulait me donner. »

Est-il opportun d'attirer avec insistance dans les catéchismes l'attention des enfants sur ces choses-là ? *Avec insistance,* nous ne le croyons pas ; mais nous croyons qu'il est bon d'expliquer aux enfants les vérités de la religion et la différence de la contrition parfaite et de la contrition imparfaite, soit dans leur nature, soit dans leurs effets, un peu comme nous l'avons fait ici, mais en se mettant à la portée des enfants, afin de mieux les exciter davantage à la contrition parfaite qu'ils sont très capables d'avoir avec la grâce de Dieu, et de les détourner davantage du péché, qui est le grand mal et pour lequel par conséquent, quand il est commis, il faut un grand remède.

Q. — Dans l'*Ami* du 21 septembre 1911, à la première colonne de la page 843, vous dites : « Les théologiens enseignent communément (cf. S. Alph., n° 663) que l'on n'est point obligé de se confesser aussitôt que l'on se trouve en état de péché mortel ; que ce péché peut être effacé par un acte de contrition parfaite exprimant ou impliquant l'intention de le déclarer au saint tribunal, dès qu'il y aura l'obligation de s'y présenter. Et nous tenons cette doctrine pour vraie. »

Mais quand, pour celui qui n'a l'habitude que de gagner ses Pâques selon le précepte formel de l'Eglise, y aura-t-il obligation de s'y présenter ? Après un péché mortel commis bien peu après Pâques, pourra-t-il faire des actes de contrition parfaite, s'il n'a le désir d'avouer son péché qu'à la confession annuelle préparatoire à la communion pascale ?

Que d'âmes peuvent être sauvées ou damnées par la connaissance ou l'ignorance de la vérité sur ce point ! Tout en enseignant le plus parfait, qui est de se confesser et de communier souvent pour plaire davantage

à Dieu, augmenter la grâce sanctifiante et suivre le parti le plus sûr, quel moyen d'encourager ces âmes faibles à faire de fréquents actes d'amour parfait de Dieu même dans leur volonté de ne pas se confesser plus souvent ?

Leur enseigner la vérité publiquement (d'ailleurs tout enseignement à ce sujet deviendra bientôt public), serait-ce faire du mal ou causer du scandale ?

La contrition parfaite est-elle difficile ? La *Clé d'or du Paradis,* éditée chez Casterman avec une préface du P. Lehmkuhl, semble dire qu'elle ne l'est pas autant qu'on le croit.

Enfin pourquoi toute réception de l'Eucharistie réclame-t-elle, même après la contrition parfaite d'un péché mortel, une confession préalable ? De ceci personne ne doute, mais il est bon qu'on ait de solides raisons pour fermer la bouche à des contradicteurs.

R. — Nous ne pouvons que confirmer ce qu'a dit l'*Ami* en 1911, suivant en cela l'enseignement commun des théologiens. Et pour résumer ce que nous demande ici notre correspondant, nous répondrons aux trois questions suivantes : 1° Celui qui a commis un péché mortel peu de temps après Pâques peut-il faire un acte véritable de contrition parfaite avec la volonté de se confesser seulement l'année prochaine ? 2° Est-il bien difficile de faire un acte de contrition parfaite ? 3° Pourquoi, même après la contrition parfaite, la confession est-elle exigée pour célébrer ou communier, quand on a commis un péché mortel ?

Ad I. *Affirmative.* La contrition parfaite renferme essentiellement le regret souverain au moins de tous les péchés mortels, provenant du pur amour de Dieu, avec la volonté ferme de faire au moins tout ce qui nous est commandé sous peine de péché mortel ; et là-dedans est incluse explicitement ou implicitement la volonté de se confesser au moins quand la confession sera de précepte. Or la confession n'est de précepte que tous les ans (nous exceptons, bien entendu, le cas de mort prochain et quelques autres cas bien rares). Les quelques théologiens qui formellement pensent le contraire ne peuvent pas le prouver ; or il n'y a pas d'obligation à moins qu'elle ne soit certaine, et par conséquent ne puisse être certainement prouvée.

Sans doute on peut, on doit même exhorter à une confession plus fréquente, puisque l'Eglise elle-même dit dans ses commandements : « Tous tes péchés confesseras *à tout le moins* une fois l'an, » et cela parce que quand on veut se confesser on est obligé de s'exciter à la contrition, et qu'on est plus sûr d'obtenir le pardon de ses péchés, et enfin parce que le sacrement est non seulement un remède contre les péchés passés, mais aussi un préventif des plus puissants contre les péchés futurs. Ce qui ne veut pas dire cependant qu'il n'y ait pas d'autres moyens de surmonter les tentations et d'éviter le péché, mais généralement moins efficaces.

Ad II. On peut dire qu'en soi l'acte de contrition parfaite et l'acte de charité ne sont pas chose difficile, puisque les bons chrétiens font bien souvent de ces actes-là sans de grands efforts. Deux choses en effet sont requises et suffisent pour l'acte de contrition parfaite : 1° de la part de l'esprit, la conviction intime que Dieu est infiniment parfait et aimable par-dessus toutes choses, et que le péché mortel est le souverain mal, en tant surtout qu'il brise l'amitié entre Dieu et nous et par là-même nous sépare de lui et nous fait encourir sa haine, et qu'il doit pour cette raison même être détesté souverainement et regretté par-dessus tout, puis qu'il doit être évité à l'avenir de la même manière, c'est-à-dire par-dessus tout ; 2° l'adhésion pleine et entière de la volonté à cette conviction intime de l'esprit. La première chose n'est certainement pas difficile à qui a la foi et se laisse inspirer par elle ; la seconde n'est pas difficile non plus à toute personne qui vit sous l'empire de la foi et qui a bonne volonté.

Mais cependant cet acte de contrition parfaite doit être difficile aux personnes habituées à se rechercher elles-mêmes en toutes choses et à se laisser entraîner par les passions qu'elles veulent contenter. Il leur faut faire en effet sur elles-mêmes de violents efforts dont elles se croient incapables. S. Augustin, au 8e livre de ses *Confessions,* raconte merveilleusement tous les combats qu'il eut à livrer et tous les efforts qu'il dut faire pour arriver à renoncer à ses passions et à se donner pleinement à Dieu. On ne peut certes pas dire que le premier acte de charité ou de contrition fut facile pour lui ; mais après, ces actes lui devinrent très faciles.

Ad III. Il y a des théologiens très remarquables, S. Liguori entre autres, qui prétendent que l'obligation de se confesser avant de célébrer ou de communier, quand on s'est rendu coupable de péché mortel, provient d'un précepte que S. Paul dit avoir reçu de Dieu et qu'il traduit par ces paroles : « Probet autem se ipsum homo antequam de pane illo edat... » C'est-à-dire, s'il a péché gravement, qu'il s'éprouve par la confession, genre d'épreuve que la tradition a toujours jugé nécessaire depuis Notre-Seigneur, et pour lequel l'Eglise n'a jamais donné aucune dispense, ce qui indique qu'il y a là un précepte divin. De plus le concile de Trente, après avoir déclaré l'obligation stricte de se confesser avant de célébrer ou de communier pour tous ceux qui se sentiraient en état de péché mortel, à moins que la chose ne soit pas moralement possible et qu'il y ait urgence, ajoute : « Si quis autem contrarium docere, prædicare vel pertinaciter asserere seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat. » Or, comme le dit le cardinal Lugo, s'il ne s'agissait que d'une loi humaine, le concile n'aurait pas porté une telle excommunication, parce que toute loi humaine peut n'être pas reçue dans certaines provinces, ou cesser d'exister, et alors ceux qui en nieraient l'obligation ne pourraient pas être excommuniés. Si donc il s'agit là d'une loi divine, on pourrait dire : « *Sit pro ratione divina voluntas.* »

Mais d'autres théologiens, très graves aussi,

soutiennent que cette loi n'est qu'une loi ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse d'une loi divine ou d'une loi simplement ecclésiastique, on peut bien, humblement et respectueusement, demander quelle en est la raison. — Nous croyons que la raison en est : 1° que le sacrement de l'Eucharistie est de beaucoup le plus auguste et le plus saint des sacrements, et par là-même qu'il doit exiger une préparation plus sérieuse que les autres et surtout un état de grâce dont on soit plus sûr ; or quel est celui qui, après avoir commis avec une pleine et entière volonté un péché mortel, peut se dire bien sûr d'en avoir la contrition parfaite, et d'en avoir par là obtenu le pardon, sans qu'un ministre du Seigneur, après avoir reçu ses aveux et avoir sondé sa conscience et l'avoir absous, lui ait dit au nom du Seigneur : « Vos péchés sont pardonnés » ? n'y a-t-il pas toujours quelque raison d'en douter ? — La raison en est 2° que l'expérience nous a appris, hélas ! qu'un prêtre qui célèbre ou un chrétien qui communie sans s'être confessé, retombera bientôt, sinon presque toujours, du moins très souvent, dans les mêmes péchés, tandis qu'il en sera pour l'ordinaire tout autrement de celui qui se sera confessé avant de célébrer ou de communier ; l'acte d'humilité souvent profonde et le sacrifice souvent pénible qu'il aura dû faire pour cela seront pour lui une garantie de plus contre le péché.

Q. — Un grand prédicateur de retraites religieuses et ecclésiastiques nous disait à notre dernière retraite : « Au tribunal de la pénitence, n'interrogez pas sur le *sextum ;* car de deux choses l'une : ou le pénitent (surtout la pénitente) ignore le péché, ou il ne veut pas le déclarer. Dans le premier cas, l'interrogation est dangereuse pour le pénitent, car on ne doit pas enseigner les péchés en confession. Dans le second cas, elle est inutile et dangereuse pour le confesseur, qui s'expose à être diffamé. D'excellents théologiens, disait-il, enseignent cette doctrine. »

L'*Ami* voudrait-il nous donner son avis ?

R. — Que n'avez-vous eu l'idée de demander à ce singulier docteur quels sont les excellents théologiens sur lesquels il prétend appuyer une doctrine aussi fausse, une pratique aussi répréhensible ? Il ne vous en aurait nommé aucun, et pour cause, et vous auriez été tout de suite renseigné sur la valeur de cet argument d'autorité. Il ne vous eût plus resté alors qu'à juger cette opinion singulière pour ce qu'elle vaut, ainsi que nous allons le faire nous-mêmes.

Reprenons le dilemme : ni l'une ni l'autre des deux hypothèses de l'alternative ne résiste à un léger examen.

a) Le pénitent ignore le péché, et alors, dit-on, l'interrogation est dangereuse pour lui ; ce qui, paraît-il, se prouve ainsi : On ne doit pas enseigner les péchés en confession. — Et pourquoi d'abord, s'il vous plaît, est-il interdit d'enseigner les péchés en confession ? Si l'enseignement est fait pour apprendre à les commettre, oui ; s'il est fait pour apprendre à les éviter, non. Prouvez donc maintenant que tout « enseignement des péchés » a pour effet d'apprendre à les commettre, de les faire commettre. Cela peut arriver ; mais cela peut aussi n'arriver pas ; ce qui démontre qu'il est des interrogations, non seulement exemptes de danger, mais très profitables au pénitent qui ignore le péché.

Or, qui ne sait que l'ignorance peut, à certaines heures, constituer le pire danger pour une âme que menace l'occasion prochaine d'une chute qu'elle n'évitera qu'autant qu'elle sera prévenue à temps de l'abîme où inconsciemment elle s'achemine ? Projeter sur ces ténèbres, avec discrétion et délicatesse, le rayon de lumière sauveur qui permettra de fuir la mauvaise route pour prendre ou conserver la bonne, n'est-ce point l'intérêt grave, charitablement entendu, du pénitent ignorant ? Un homme averti en vaut deux, dit le proverbe ; et rien ne compromet l'équilibre moral nécessaire à la résistance comme l'état de l'âme désemparée devant les surprises de l'ignorance au premier contact du mal.

Et puis, s'il s'agit du passé, est-ce que l'ignorance, excuse *a peccato formali* dans une pratique qui n'est que péché matériel, est une chose sur laquelle le confesseur, quand il l'aperçoit, peut *tuta conscientia* fermer les yeux, sans s'en occuper ni y prendre garde autrement ? Le péché matériel est un désordre en soi, une menace de désordres futurs prolongés, un germe d'habitude qui s'enracine dans les profondeurs de la chair, et qu'il sera plus tard, au jour où fatalement se fera la lumière, d'autant plus difficile de guérir qu'on l'aura plus longtemps laissée s'alimenter par la répétition des péchés matériels d'ignorance. Une interrogation posée à temps aurait éveillé la sensibilité endormie de la conscience sur ce point-là et coupé court aux suites de l'habitude vicieuse, de l'entraînement inconscient au mal. Sous prétexte de respecter la tranquillité de son sommeil, le confesseur muet aura préparé les pires catastrophes morales à son pénitent pour l'avenir.

Sans doute, l'éclat subit d'une lumière trop vive peut incommoder et pour un temps troubler une sensibilité optique mal disposée à le supporter. Mais qui parle d'abuser des projections lumineuses indiscrètes à tort et à travers ? Les moralistes, tout en admettant très bien l'utilité et même la nécessité éventuelle d'interrogations susceptibles de dissiper certaines ignorances périlleuses des pénitents, recommandent de n'y recourir qu'avec circonspection, plutôt rarement en ce qui concerne le VIm et non sans avoir préalablement pesé le pour et le contre dans leur jugement, pour savoir où est, tout compte fait, le plus grand mal, dans le silence ou dans l'interrogation. Par principe, interroger toujours et n'interroger jamais, ou interroger trop et interroger trop peu, sont deux erreurs également contraires à la prudente administration du sacrement de Pénitence, également dommageables aux intérêts spirituels des pénitents. Il est bien entendu qu'en matière de VIm une très spé-

ciale raison de prudence doit rendre plus réservée et discrète encore l'attitude du confesseur. De cela tout le monde convient, ce qui ne permet cependant pas de conclure qu'en règle générale absolue à priori il ne faut interroger jamais.

Il y aurait aussi à distinguer dans le sous-entendu qui plane sur cette question, à savoir qu'apprendre le mal à qui l'ignore c'est l'exposer à le commettre. Ceci hélas ! est malheureusement trop vrai, trop vérifié par l'expérience pour que nous ayons la pensée de le contester. L'ignorance du mal est une sauvegarde qui disparaît avec la lumière qui le révèle ; et, comme en face de la tentation il faut toujours compter avec la native faiblesse de la nature corrompue, le garde-fou n'étant plus là, le mauvais pas et la chute sont à craindre, à craindre tout au moins bien plus qu'auparavant sous le régime protecteur de l'ignorance.

Là encore, néanmoins, il faut se garder des exagérations, des inductions fautives. La pure et simple connaissance du mal, jusque-là ignoré, n'est point par elle-même une *occasio proxima peccandi*. Il y faut, comme pour tout péché quelconque, le consentement de la libre volonté, et l'on sait que ce consentement dépend de dispositions subjectives qui varient à l'infini suivant la diversité des cas et des tempéraments auxquels on peut avoir affaire. Il en est d'assez trempés dans la pratique générale antécédente d'une morale honnête pour n'avoir pas à pâtir de l'addition faite au catalogue des péchés qu'ils connaissaient déjà. Car enfin, il faut bien tout de même que la conscience humaine arrive à connaître ce catalogue, de cette façon-là ou d'une autre. L'éducation morale progressive exige ces enseignements du mal, d'où qu'ils viennent, au cours de la vie intelligente et responsable, depuis ses origines conscientes jusqu'à son entier développement. Direz-vous que chaque nouveau trait de lumière ainsi rencontré au hasard des lectures, des conversations, des relations sociales, est une occasion prochaine et dangereuse de chute dans le mal ? Et si cela se trouvait vrai quelquefois, souvent même, pour certains sujets à faible formation et assistance morale ambiante, oseriez-vous pousser plus loin l'induction et dire que dans l'ensemble un péché nouvellement connu est un péché prochainement commis ?

Les confesseurs savent fort bien à quoi s'en tenir là-dessus, au moins en gros. Dans certains cas la faiblesse du sujet leur fait craindre sa chute, et dans certains autres sa force acquise leur donne toute garantie contre les probabilités de cette éventualité fâcheuse. Et alors ils gardent le silence avec les premiers, ce qui est alors le moindre mal, et instruisent les autres, ce qui est alors leur plus grand bien.

Avouez que votre grand prédicateur est un peu trop simpliste dans la synthèse de ses impressions, et que, s'il avait réfléchi à tout cela, il se serait gardé, théologien mieux informé, d'énoncer une sentence générale aussi sujette à caution, en ce qui concerne les interrogations que tantôt il convient et tantôt il ne convient pas de poser au pénitent qui ignore le mal.

b) Le pénitent ne veut pas déclarer son péché. — Plus étonnante encore est ici l'affirmation proposée, et la singulière logique qui l'accompagne. Mais c'est précisément quand le pénitent se montre tenté de cacher une faute qu'il y a lieu d'intervenir pour l'aider à être sincère, à éviter le danger d'une confession sacrilège.

Inutile dans ce cas-là, l'interrogation, dit-on ? — Oui, si elle est faite pour confirmer le pénitent dans sa mauvaise disposition ; non, si elle est faite pour l'en tirer et l'amener à recevoir validement l'absolution qu'il demande. Chacun sait du reste qu'il est des pénitents, mal instruits, ou mal disposés, hésitant devant la honte de l'aveu ou ne sachant comment le faire, auxquels l'intervention du confesseur rend le plus appréciable des services de charité ; et, s'il s'en trouve qui n'aiment pas être interrogés, il en est, par contre, auxquels cette pratique, connue comme courante dans les confessionaux, ne déplaît pas, qui la provoquent au contraire, ou, sans l'avoir provoquée, l'acceptent avec satisfaction quand on la leur offre spontanément.

Si donc le confesseur a des raisons de penser qu'une interrogation opportunément proposée débarrassera le pécheur des hésitations qu'il éprouve à parler, là où il devrait le faire spontanément, il peut et même il doit interroger ; et, loin d'être inutile, sa manière d'agir doit avec raison lui apparaître comme grandement profitable à la fructueuse administration du sacrement de Pénitence.

Il est tout clair que, s'il avait à l'avance la persuasion de l'obstination résolue où s'entêtera le mutisme de son pénitent en face de son intervention, celle-ci, étant pour le moins inutile, serait à supprimer. Ce cas se présente, assurément ; mais il est loin d'être la règle générale ; d'où la fausseté de l'induction qu'on en voudrait tirer pour déclarer à l'avance absolument inutiles les interrogations en présence d'un pécheur que l'on suppose disposé à ne pas faire une confession suffisamment intègre.

Notons une fois encore, et toujours, que dans cette hypothèse, tout comme dans la précédente, le pour et le contre sont à peser judicieusement afin d'arriver à la conclusion pratique qui, tout compte fait, sera le plus grand bien, ou, si l'on veut, le moindre mal.

Il va de soi, en outre, que l'interrogatoire, préalablement légitimé par les doutes fondés qu'on peut avoir sur la sincérité du pénitent, doit être conduit avec la discrétion et la délicatesse de touche toujours de rigueur en pareille matière.

Quant à la raison tirée des ennuis qui peuvent résulter de l'accomplissement de son devoir pour le confesseur, nous ne la prenons pas au sérieux. Avec la théorie du « grand prédicateur » en question, quel ministère sacerdotal serait possible, si

nous devions en régler l'exercice sur la prévision des ennuis qui peuvent *per accidens* en résulter pour nous? Comme son maître Jésus-Christ, le prêtre est nécessairement *signum cui contradicetur, gentibus stultitia, Judæis scandalum.* Il ne nous est pas défendu, et bien au contraire, de prévoir, pour les éviter dans la sage mesure qui peut convenir, ces ennuis qui sont souvent comme le choc en retour personnel de nos œuvres les meilleures ; mais cette mesure se restreint dans la proportion même où s'accentue et grandit pour nous le *devoir* de parler ou d'agir.

Rien n'empêche, au surplus, le confesseur de prendre, pour éviter le danger qu'on signale ici, les précautions de langage susceptibles de le supprimer, de l'atténuer tout au moins. Au lieu d'avoir l'air d'énoncer un soupçon désobligeant pour le sujet qui se confesse, ou de paraître trouver intérêt personnel à remuer ces matières scabreuses, pourquoi ne pas préparer l'interrogation en disant par exemple : « Laissez-moi vous poser, ainsi que je le fais pour d'autres, en raison de ma charge, quelques questions qui n'ont d'autre raison d'être que de vous aider à vous mieux confesser, à décharger plus complètement votre conscience devant le Bon Dieu, » — ou toute autre formule préliminaire analogue, qu'on estimera pouvoir préparer convenablement l'esprit de l'auditeur à la bien accepter?

Il n'est pas niable que l'intervention active du prêtre, pour assurer l'intégrité de la confession, soit sujette à des abus regrettables, quand elle se produit sans motif suffisant et de la mauvaise manière. Il n'est pas niable non plus que beaucoup de consciences aient eu gravement à souffrir du silence fâcheux de leurs confesseurs, indûment apeurés ou mal instruits des devoirs de leur charge dans l'administration du sacrement de Pénitence.

Q. — Un religieux à vœux simples qui a péché gravement contre le vœu de pauvreté est-il obligé à restitution à l'égard de sa congrégation : *a)* soit en prenant sur ses biens personnels, *b)* soit en travaillant ou ménageant davantage ?

Et en cas d'impossibilité de ces deux moyens, doit-il avertir son supérieur général ou son provincial et lui demander remise de cette obligation ?

Dans le cas où ce religieux en confession ne promettrait pas d'user d'un de ces moyens, serait-on en droit de lui refuser l'absolution ?

R. — Le religieux qui a péché gravement contre le vœu de pauvreté peut être tenu à restitution envers sa congrégation, comme n'y être pas tenu, selon que sa faute cause ou non un grave dommage à la communauté.

Nous ne pouvons faire que cette réponse générale, dans l'ignorance où nous sommes des circonstances de ce grave manquement à la pauvreté dont il est question dans le cas.

Il y a, en effet, tant de manières pour un religieux de manquer à son vœu de pauvreté qu'il est impossible de dire, sur les données si vagues du cas présenté, si oui ou non nous sommes en face d'une violation lésant gravement la justice envers la communauté et ce d'une manière vraiment coupable : nous pensons cependant qu'il en est ainsi, puisqu'on interroge l'*Ami* surtout au point de vue de la manière dont la restitution doit être opérée.

Supposé donc que le religieux gravement coupable contre son vœu de pauvreté ne s'est pas contenté de faire acte de propriété d'une manière quelconque, même en matière vraiment importante, mais que sciemment il a causé, sans motif vraiment excusant, un grave dommage à sa communauté, il est tenu en justice à réparer ce dommage ou à en obtenir condonation du supérieur légitime. A lui de choisir le mode qui lui paraîtra le meilleur. Mais s'il a des biens personnels dont il puisse librement disposer, il est tout indiqué qu'il prenne ce moyen de préférence pour indemniser sa communauté. Il pourrait bien aussi compenser le dommage causé, par un travail extraordinaire auquel il ne serait pas tenu, mais encore faudrait-il que ce travail profite vraiment à la communauté et qu'il puisse le faire sans nuire à ses autres devoirs.

S'il ne peut réparer ni au moyen de ses propres ressources, ni par un travail supplémentaire et vraiment profitable à la communauté, il doit demander condonation au supérieur.

Dès lors que la réparation s'impose et qu'il n'y a pas, on le suppose, de cause excusante, il va de soi que le religieux qui s'obstinerait à ne pas remplir ce devoir devrait être privé de l'absolution.

Q. — Pierre a reçu une mauvaise pièce de 2 f. en plomb. Impossible de lui dire qu'en conscience il ne doit pas la redonner ; il veut absolument s'en débarrasser par le même moyen qu'elle lui est parvenue. Commet-il un péché grave ?

Que penser de ceux qui conduisent du bétail taré sur les foires et qui le vendent pour bon ? N'y a-t-il pas quelque ressemblance entre ces deux cas de fraude ?

R. — Faire passer une pièce de monnaie fausse, surtout une pièce en plomb, qui par elle-même n'a, on peut dire, absolument aucune valeur, est certainement une fraude et un vol ; et ce n'est pas une raison parce qu'on a été volé, de voler, pour se dédommager, quelqu'un qui en est complètement innocent.

Notre correspondant nous demande d'abord s'il y a là péché mortel. Nous devons lui répondre : non, du moins généralement, parce que généralement un vol de 2 fr. ne constitue pas un péché mortel. Ce pourrait cependant en être un, si on la faisait passer à un pauvre à qui un vol de 2 fr. devrait faire un tort grave, et constituer par là-même un péché mortel. Mais comme d'un autre côté Pierre ne peut pas se persuader qu'il y a là un péché, il pourrait se faire qu'il y ait aussi là dans sa conscience une certaine erreur plus ou moins invincible qui, si elle n'excusait pas entièrement du péché, en diminuerait la gravité.

Notre correspondant nous demande en second lieu s'il n'y aurait pas quelque ressemblance entre ce cas et celui des gens qui vendent sur les foires

du bétail taré pour du bon. Assurément il y en a, car dans les deux cas il y a fraude et vol, et dans les deux cas il peut y avoir une *certaine* bonne foi qui diminue plus ou moins la faute formelle. Mais il y a aussi cette double différence que 1° dans le cas de la pièce de plomb, il s'agit d'un objet qui n'a absolument aucune valeur appréciable, tandis que les bestiaux tarés en ont encore une ; et 2° quand on fait passer une pièce de 2 fr. en plomb, le tort qu'on fait par là n'est pas en lui-même bien considérable, tandis que pour des bestiaux chez lesquels on cache frauduleusement des tares qu'on devrait consciencieusement découvrir, et qu'on vend par là-même beaucoup plus cher qu'ils ne valent réellement, le tort peut être beaucoup plus considérable.

Q. — 1° Un curé a dit du haut de la chaire que les parents péchaient gravement en n'envoyant plus leurs enfants au catéchisme après la première communion privée ; qu'en conséquence, il devrait refuser l'absolution aux parents et aux enfants qui *s'obstineraient* à négliger ce devoir. *Quid ?*

2° Un curé voisin agit autrement. Il n'admet à la première communion privée qu'à l'âge de 10 ou 12 ans, sous prétexte qu'on ne lui envoie plus les enfants après cette première communion privée. A-t-il raison d'agir ainsi ? Peut-il dispenser les enfants de 7, 8 et 9 ans de l'obligation de faire leurs Pâques ?

R. — Ad I. Il ne faut pas du haut de la chaire s'engager par avance à refuser l'absolution à quiconque fera ou ne fera pas telle chose déterminée, au for externe. Le refus d'absolution n'est pas une sanction d'ordre gouvernemental et public. Qu'on dise aux paroissiens que, pour un délit précisé, ils « s'exposent à se voir refuser l'absolution », en raison de la gravité de la faute qu'ils auraient commise et qu'ils ne promettraient pas d'éviter à l'avenir, cela peut s'admettre. Mais il faut s'en tenir là, et ne pas décréter en bloc, à l'avance, 1° que tous les contrevenants à la loi pèchent mortellement, et 2° qu'ils sont incapables d'un suffisant bon propos pour l'avenir, à supposer que leur passé ait été gravement peccamineux. C'est trop assimiler le refus d'absolution à une censure.

Nous accordons d'ailleurs très bien que l'attitude des parents en question peut être assez caractérisée, comme péché *contra religionem* et scandale public, pour mériter les sévérités du confessionnal, conformément toutefois aux règles posées par les théologiens moralistes pour les refus d absolution. Notre critique vise seulement la procédure publique de for externe employée dans une affaire qui, au moins *ex parte confessarii,* doit rester dans la sphère du for interne pénitentiel.

Ad II. Il a déjà été disserté sur cette affaire dans nos colonnes. Mauvaise pratique, greffée sur une objection connue, cent fois réfutée, et qui n'a pas empêché la grande masse du clergé de France d'obéir quand même au décret *Quam singulari.* Ce curé est nettement à blâmer, en raison précisément du blâme qu'il se permet d'infliger lui-même à l'ordonnance formelle du Pape. Relisez les nombreux articles de l'*Ami* où ce point a été discuté, résolu, dès l'apparition du décret fameux : vous serez amplement renseigné.

Q. — Le Révérend X., ministre anglican, meurt. Il n'y a pas de ministre de sa foi pour célébrer les obsèques. Des personnes de son Eglise veulent cependant l'inhumer avec une certaine cérémonie. Elles voudraient chanter quelques hymnes. Or, dans l'endroit, il n'y a que deux personnes qui aient quelques notions de musique : l'épouse du Révérend décédé et le prêtre catholique. On n'ose s'adresser à la première, en raison de son deuil ; on vient trouver le prêtre catholique. Le cas expliqué, le prêtre catholique répond qu'il donnera volontiers ses services pour faire repasser les hymnes. Et il fait ainsi. Que vous en semble ?

Je dois vous faire remarquer que le prêtre en question a fait repasser les hymnes dans sa propre maison.

R. — Ce n'est pas là à coup sûr ce qu'on appelle en langue canonique communication *in sacris.* Est-ce au moins une communication indirecte assez caractérisée pour être atteinte, sinon par les censures, du moins par la condamnation de morale commune qui réprouve les coopérations *ad opus malum* insuffisamment excusées ? La réponse affirmative, soutenable à la rigueur, en thèse abstraite, nous paraîtrait un peu sévère, si le scandale des fidèles n'est pas à craindre *in casu.* La coopération est, en effet, ici vraiment éloignée, et il semble par ailleurs que le prêtre répétiteur de musique chez lui, à titre aussi privé que gracieux, artiste et non pas prêtre dans la circonstance, ne manque pas de bonnes raisons pour se justifier à lui-même cette coopération matérielle à un service funèbre anglican.

A vrai dire, et au fond, à sa place nous aurions eu plutôt la pensée de nous abstenir, non parce que l'œuvre est en soi condamnable, mais en raison de ses contre-coups d'ordre social, toujours à craindre dans ces promiscuités de catholiques avec dissidents. Evidemment, à cette attitude intransigeante la courtoisie aurait quelque peu perdu ; mais cette perte serait, croyons-nous, largement compensée par le gain de vigueur et de confiance qui en résulterait pour les fidèles de l'entourage, toujours trop disposés à transposer dans l'ordre doctrinal l'esprit de conciliation que montrent leurs prêtres dans leurs rapports avec les ennemis de la religion catholique.

Q. — Serait-il permis de faire servir de nouveau les timbres-poste que l'oblitération n'a pas trop noircis ? Grâce à un petit lavage habile, on fait disparaître toute trace d'oblitération.

R. — Nous avons déjà traité des cas de timbres-poste en 1904, p. 55, et en 1909, p. 969 ; mais le cas présent n'est pas le même. Dans ceux-là il était question de timbres que l'administration des postes avait négligé d'oblitérer ; ces timbres lui avaient été payés : ils ne lui appartenaient donc plus ; ils appartenaient à la personne à qui ils avaient été envoyés et qui les possédait alors ; et comme ces timbres avaient une valeur réelle, pourquoi n'aurait-elle pas pu s'en servir ? L'admi-

nistration des postes elle-même, si elle l'avait su, n'aurait pu ni les refuser ni faire un procès, d'autant plus que c'était elle qui se trouvait en faute ; et d'instinct les honnêtes gens ne trouvent aucunement blâmable la conduite de ceux qui se servent de timbres non oblitérés. Ici, au contraire, une conscience simplement honnête repousse comme d'instinct ces procédés de lavage frauduleux. Ces timbres ont été oblitérés, ils ont donc perdu toute leur valeur, et l'administration a fait son devoir en les oblitérant et en faisant parvenir les lettres à leur destination : alors, que peut-on invoquer contre elle pour recourir à ces petites fraudes ? Même un but charitable qu'on se propose, tout excellent qu'il soit, ne saurait justifier l'emploi de moyens qui ne sont pas bons en eux-mêmes.

Néanmoins l'*Ami* a reconnu, et à juste titre, croyons-nous, deux opinions sur les lois postales : l'une, que ce sont des lois morales provenant d'un quasi-contrat par lequel l'administration des postes s'engage à faire parvenir à destination toute lettre ou paquet suffisamment timbrés, et tous ceux qui ont recours à elle à observer ses lois et à ne rien faire contre elles ; l'autre, que ce sont des lois pénales, et elle en donne pour preuve les très fortes amendes prononcées contre les délinquants pris en faute, amendes absolument disproportionnées à la faute, et exigées même quand ces lois ont été violées inconsciemment par erreur ou inadvertance.

Ce dernier sentiment nous semblant vraiment probable, nous ne pourrions pas regarder la personne qui a usé du susdit lavage comme coupable d'injustice, et par là-même la condamner à une restitution quelconque.

Q. — 1° Une relique, par ex. de la Vraie Croix, approuvée par l'Ordinaire, peut-elle être exposée à la vénération publique des fidèles dans un autre diocèse, sans nouvelle approbation ou même sans autorisation de l'évêque du lieu ?

2° Voudriez-vous expliquer et développer avec exemples l'article 14 du décret sur les confessions des religieuses, surtout le « *quavis de causa?...* »

R. — Ad I. Le concile de Trente exige, pour l'exposition des reliques dans un diocèse, l'approbation de l'Ordinaire de ce diocèse, et l'on ne peut exposer des reliques approuvées par un autre Ordinaire, même celles approuvées par le Souverain Pontife, sans les soumettre à une nouvelle approbation [1].

Ad II. Le but de l'article XIV est de favoriser la liberté des religieuses et leur faciliter la rencontre d'un confesseur étranger pour mettre leur conscience en paix : il doit donc s'entendre *largement* et le *quavis de causa* se comprend de toute cause permettant à la religieuse de sortir de la maison *sans violer la règle,* par exemple une visite, une course en ville, un voyage, un travail en dehors de la maison, etc.

De plus, en s'en tenant à la rigueur des termes « hors de leur *propre maison,* » les religieuses peuvent user du privilège quand elles séjournent dans une maison de leur Ordre autre que la leur.

Comme la liberté donnée par cet article est de *droit commun,* les constitutions religieuses qui porteraient des restrictions sont abrogées.

Q. — Il y a, dans notre paroisse, une personne qui pendant les longs jours de maladie qu'elle passe, surtout l'hiver, réclame presque comme un droit qu'on lui porte chaque jour chez elle la sainte communion.

D'autres personnes, sans pousser la chose à ce point, la demandent très fréquemment.

Comme les messes sont matinales et que la sainte communion doit quelquefois être portée avant la messe, l'oraison devient très difficile. Ou bien, si la sainte communion est portée après la messe, c'est l'action de grâces qui en souffre. Ou enfin une partie notable du temps est pris et enlevé aux autres travaux du ministère, très actif dans notre paroisse.

De plus, le Saint-Sacrement sillonnera sans cesse les rues, porté avec le moins de cérémonial possible, secrètement, par un prêtre couvert de son chapeau et côtoyant sans cesse des gens qui vont à leur travail, etc.

R. — Ce qui concerne le manquement à l'oraison avant la messe et à l'action de grâces après, n'est pas une raison suffisante pour renoncer à porter la sainte communion à une malade qui la demande par dévotion, la meilleure oraison et la meilleure action de grâces se faisant en conversant avec le divin Maître que l'on porte.

Quant à la raison tirée du manque de respect auquel se trouve exposé le St-Sacrement au milieu d'une foule vaquant à ses affaires et à ses plaisirs, elle est plus sérieuse. Il en est de même des occupations du ministère, qui deviennent de plus en plus absorbantes.

La solution est, pensons-nous, dans une mutuelle entente, les fidèles malades demandant plus rarement la communion à domicile, et les prêtres ne refusant pas d'acquiescer à ces demandes raisonnables. Mais vous n'oublierez pas de suivre alors le cérémonial prescrit par Benoît XIV et rappelé tout récemment par la S. C. des Sacrements, décret du 23 déc. 1912, ad III (*Ami* 1913, p. 72).

Q. — C'est dans une clinique, attenant à un hôpital et sous sa dépendance. Le médecin qui en est chargé amène une malade et pratique l'embryotomie.

Quid des religieuses chargées du soin de la maison ? Elles coopèrent en administrant le chloroforme et en présentant les instruments.

Le fait est passé, et elles n'en ont rien dit. Mais pour l'avenir ?

La crainte de l'administration qui les emploie suffirait-elle à excuser leur coopération ?

Quid, si jusqu'au moment de l'opération elles ignoraient à quel genre d'œuvre on leur demanderait de prêter leur concours ?

R. — Les religieuses, une fois légitimement engagées au service d'un hôpital ou d'une clinique,

[1] Conc. Trid., sess. xxv, *De invoc. sanct.;* — Const. Xisti v, *Dominus.*

n'ont pas, régulièrement parlant, à se préoccuper des opérations de médecine ou de chirurgie pour lesquelles on réclame leurs concours. Elles sont censées n'avoir là-dessus ni technique scientifique suffisante pour apprécier exactement les caractéristiques de l'œuvre au point de vue thérapeutique ou chirurgical, ni les éléments suffisants de critique pour fixer sa moralité en cas de doute. La règle est donc, encore une fois, qu'elles exécutent les ordres qui leur sont donnés, et cela en parfaite tranquillité de conscience, leur coopération au mal, si mal il y a, n'étant alors que matérielle, et justifiée par les exigences du service d'ensemble qu'elles ont mission de fournir auprès des médecins et des malades.

Cette règle, néanmoins, comme toute règle de présomption licite, peut subir une exception, dans le cas où manifestement, de toute évidence, elles seraient appelées à s'associer de façon positive à une œuvre certainement condamnée par la loi morale. Cette évidence d'immoralité est-elle, en matière médicale, bien fréquente, et facile à saisir, à constater, sans aucun doute ? Non, assurément, pour l'immense majorité des cas, même pour les plus sujets à caution, sur lesquels plane d'ordinaire, presque toujours, une incertitude qui laisse à la présomption de licéité probable toute sa valeur casuistique *in praxi*.

Pourtant, il faut en convenir, l'hypothèse du mal moral indubitable, et gravement condamné par la loi naturelle et la loi de l'Eglise, peut se vérifier. Que faire alors ? Il faut appliquer, suivant le besoin des circonstances, les règles que fixe la théologie morale en matière de coopération *ad malum*. La coopération, alors même que le coopérant connaît le mal auquel il prête son concours positif, peut encore rester matérielle, si, d'une part, aucune approbation privée ou scandaleuse de l'immoralité en soi n'est à craindre, et si, d'autre part, la coopération, réduite à une influence de causalité plutôt éloignée que prochaine, accidentelle que substantielle, peut s'excuser par des motifs tels que prêter son concours en pareille occurrence serait mal moindre que le refuser.

A notre humble avis, — et nous n'entendons pas ici donner une solution générale de principe qui s'impose à tous les aumôniers et à toutes les religieuses d'hôpitaux, mais seulement une opinion privée, la nôtre, qu'on peut très bien discuter, — à notre avis, pour une embryotomie en passant, accidentellement pratiquée par un médecin, de façon privée, dans la discrète ambiance d'une salle d'hôpital ou de clinique, nous n'oserions pas décider qu'il y a lieu à résistance et refus net de service de la part des religieuses qui seraient commandées d'office pour y assister, étant donné, bien entendu, que ce refus dût entraîner par ailleurs des conséquences très graves au point de vue du bien public général, vu du côté des religieuses, ou des malades, ou de la société. Et encore, même dans ce cas-là, trouverions-nous très bien que la Supérieure essayât, par des représentations prudentes et discrètes à qui de droit, d'éviter à ses filles cette désagréable coopération.

La question changerait d'aspect, et se compliquerait très gravement, si, au lieu de cas isolés, accidentels en somme, et sans répercussion sur l'opinion ambiante, il s'agissait d'un service où, notoirement, un chirurgien pratiquerait l'embryotomie avec scandale au dehors, résultant du sans-gêne avec lequel il se moquerait des décisions de l'Eglise, et dans le fait et dans les circonstances injurieuses de son attitude.

Les Congrégations romaines, et aussi d'ailleurs les auteurs de morale et casuistes compétents, sont très sévères toutes les fois que le point de scandale est en jeu dans une coopération. L'embryotomie est formellement condamnée, comme un homicide, par le magistère de l'Eglise. Il y aurait de gros inconvénients à ce qu'une communauté de religieuses parût l'ignorer, et fît mine publiquement de n'en pas tenir compte. Là est, pour nous, le plus gros nœud gordien du problème, et le point sur lequel il y aurait lieu surtout de poser la question de refus de service, avec perspective de toutes les conséquences qu'il pourrait entraîner.

Au surplus, c'est là une affaire, d'ordre externe, qui relève de l'appréciation autorisée des supérieurs et supérieures, non d'une religieuse en particulier, laquelle peut toujours prêter matériellement son concours, avec la meilleure intention personnelle du monde, et sans se faire scrupule d'obéir, là où elle est en service légitimement commandé.

Q. — Deux époux se font donation réciproque de tous leurs biens au dernier survivant. Quelque temps après, le mari, à l'*insu de sa femme,* fait un nouveau testament par lequel il ne laisse à sa femme que la jouissance viagère de ses biens propres et en donne la propriété à ses nièces. Ce n'est qu'à sa mort que sa femme a reçu, par le notaire, notification de ce dernier testament.

Inventaire est fait de tous les biens meubles et immeubles du défunt, afin que les nièces puissent les retrouver intacts à la mort de la veuve qui en a l'usufruit. Or, quelque temps après l'inventaire, la veuve découvre une somme de 1400 f. cachée par son mari, toujours à son insu.

On admet aussi l'hypothèse que les nièces ont *travaillé* le « tonton » en vue de son héritage.

1° La veuve est-elle obligée de déclarer aux héritières légales de son mari la somme de 1400 f. qu'elle a trouvée et d'une manière générale tout l'argent qu'elle possédait à la mort de son mari ?

2° Les nièces peuvent-elles, *tuta conscientia,* recevoir l'héritage de leur oncle ?

R. — Deux époux, nous est-il dit, se font donation réciproque de tous leurs biens pour le dernier survivant. Evidemment ce n'est point par contrat de mariage, mais par un testament fait par chacun d'eux de concert avec l'autre, quand ils voient qu'ils ne peuvent pas avoir d'enfants, puisque l'exposé du cas nous dit que le mari fait plus tard à l'insu de sa femme *un nouveau* testament par lequel il ne lui laisse que la jouissance viagère de ses biens et en réserve la propriété à ses nièces.

A nos yeux il y a là injustice évidente. Sans doute un testament peut toujours être révoqué et remplacé par un autre. Mais comme le premier testament s'était fait de concert avec la femme et contenait une donation réciproque entière, le mari ne pouvait pas révoquer son testament sans avertir sa femme, qui alors eût été libre aussi de révoquer le sien, et de le refaire comme son mari avait refait le sien. Autrement les choses ne sont plus égales ni justes, car si la femme était morte la première, le mari eût hérité de la propriété entière de ses biens.

Il y a donc eu injustice envers la femme et il nous semble par là-même qu'elle a droit à ce que cette injustice soit réparée. Comme il lui serait impossible d'obtenir cette réparation des tribunaux, nous croyons qu'elle peut recourir à une compensation occulte, toute autre lui étant impossible. Or elle découvre une somme de 1400 f. cachée par son mari à son insu. D'abord elle peut se dire que la moitié de cette somme lui revient de plein droit, à moins donc que le régime sous lequel le mariage s'est fait ne le lui interdise. Ensuite elle peut se dire que de toute manière elle peut garder le tout, puisque la propriété ne lui en a été enlevée que par injustice. Pour la même raison nous ne voyons pas qu'elle soit obligée de déclarer aux nièces de son mari tout l'argent qu'elle possédait à la mort de celui-ci.

Quant aux nièces, si c'est par fraude ou par des moyens injustes qu'elles ont obtenu de leur oncle qu'il révoquât son premier testament et en fît un autre en leur faveur, elles ne peuvent pas *tuta conscientia* garder la propriété du bien, sans le libre consentement de leur tante. Si elles n'ont usé d'aucun moyen injuste, comme la loi est en leur faveur, tant que les tribunaux ne les déposséderont pas, nous ne voyons pas qu'elles soient obligées de renoncer à l'héritage de leur oncle.

Mais pour le bien de la paix et la tranquillité plus grande des consciences, nous leur conseillerions de dire à leur tante : « Ma tante, notre oncle nous a donné la propriété de ses biens qui naturellement devaient nous appartenir ; mais comme il n'a pas agi loyalement envers vous, si vous voulez, nous nous en tiendrons à son testament qui est régulier, mais nous vous laisserons user librement de ces biens, et si vous croyez pour de bonnes raisons devoir en aliéner quelque chose, nous ne vous tourmenterons point pour cela et nous vivrons en paix et en bonne amitié. »

Q. — Qu'est-ce que c'est au fond que l'amour-propre ? On en parle à tout instant, et pour mon compte je n'en ai vu nulle part une définition bien explicite.

Quelle parenté a-t-il avec l'orgueil, et aussi qu'est-ce qui l'en différencie ?

R. — Orgueil, vanité, complaisance égoïste, amour-propre, ne sont au fond, avec des nuances accidentelles, que des synonymes de la *superbia* des moralistes et des auteurs d'ascétisme. L'orgueil est-il autre chose que l'amour de soi porté à un point où il entre en conflit avec l'amour de la loi, de Dieu ? Et qu'est-ce que l'amour de soi, sinon, littéralement, l'amour-propre ?

La pensée vulgaire met cependant une différence entre ces deux termes et les doses de « superbe » qu'ils expriment. L'amour-propre est moins, en effet, la concentration égoïste de l'orgueilleux en sa personne, avec les révoltes qui en sont la conséquence, que le souci prédominant d'être « quelqu'un » et de passer pour tel, le souci d'être bien vu, bien jugé, admiré, choyé, le souci enfin de bien poser sa petite personne, de la soigner et de la mettre en valeur.

Il est des orgueilleux, au sens plus grave du mot, qui n'ont pas d'amour-propre ainsi entendu. Ils se moquent de ce qu'on pourra penser ou dire des attitudes négligées, défectueuses, de leur personne, corps et âme, mais se cabrent devant la perspective de certaines humiliations à subir, de certains actes d'obéissance à exécuter, de certaines leçons à recevoir. Tel enfant, dont on dit avec raison qu'il manque d'amour-propre, peut être, sur un point de concours ou de conflit avec ses camarades, d'un orgueil extrêmement chatouilleux.

Il est assez difficile de préciser davantage. S'il fallait risquer une définition, nous dirions que l'amour-propre, tel qu'on l'entend vulgairement, est une forme de l'orgueil concentré surtout dans la mise en valeur relative de la personne, tandis que l'orgueil proprement dit est la disposition égoïste d'une volonté qui refuse de s'incliner devant une supériorité, qui se place d'elle-même au-dessus de toute supériorité, afin de n'être ni gênée de son contact, ni humiliée de sa transcendance.

Q. — Le P. Choupin dans son livre *Les Fiançailles et le Mariage*, p. 47, se pose la question suivante : « Mais, dans certaines régions il y a plusieurs curés ou Ordinaires sur un même territoire, leurs sujets respectifs se distinguent par le rite, la nationalité ou la descendance. Que penser de ces curés, de ces Ordinaires ? Peuvent-ils être témoins autorisés de tout mariage qui se contracterait devant eux, sur leur territoire, quel que soit d'ailleurs le rite, la nationalité... des futurs ? »

Il répond : « A s'en tenir à la lettre du décret, tout curé, sur son territoire, a qualité pour assister validement à tout mariage qui se célèbre devant lui ; donc, chacun des curés ou Ordinaires susdits, étant sur son territoire, pourrait validement assister au mariage, non seulement de ses sujets, mais des sujets d'un autre curé, ou d'un autre Ordinaire. La conclusion est certaine et sûre d'après les principes posés. De fait, on a interrogé la S. C. du Concile sur ce point particulier ; elle a répondu que tous les curés sont compétents sur un même territoire cumulativement possédé. »

Dans sa conclusion, le P. Choupin ne parle que de *validité ;* mais que faut-il penser au point de vue de la *licéité ?*

Peut-on suivre cette opinion, même en faveur des fidèles non soumis au décret *Ne temere ?*

Et si licitement on ne peut la suivre, n'y aurait-il pas une exception à faire pour le milieu dans lequel nous sommes ici ?

Le curé latin est spécialement délégué par Rome

pour avoir sous sa dépendance (c'est le mot dont se sert la Propagande) le prêtre oriental.

Ce même curé latin a reçu du Patriarche des pouvoirs très étendus au point de vue des dispenses de mariages, jeûnes, etc., pour les fidèles de rite oriental.

Pour ces motifs, le curé latin ne pourrait-il pas se croire autorisé dans certains cas à bénir non seulement validement, mais encore licitement les mariages des Orientaux ?

R. — Ce que dit le P. Choupin n'est pas une simple opinion, mais la doctrine même de l'Eglise, souveraine interprète de ses propres lois. On peut donc et on doit la suivre partout où s'applique le décret *Ne temere*.

Quant aux lieux où le décret *Ne temere* ne s'applique pas, ou du moins ne s'applique qu'aux Latins résidant dans ces lieux, il est manifeste qu'il n'a pu rien changer au droit antérieurement en vigueur et que, en conséquence, la question posée doit se résoudre d'après le droit en vigueur pour les Orientaux de tel ou tel rite, dans le lieu où réside notre correspondant.

La première question à se poser est de savoir si les personnes qu'il s'agirait de marier appartiennent à un *rite* dans lequel la loi de la clandestinité est ou non en vigueur, soit en vertu du droit coutumier, soit en vertu du droit écrit.

Le droit écrit reconnaît cet empêchement pour les Maronites (Concile du Mont-Liban) ; pour les Syriens catholiques (Conc. de Charfé, p. 171 et 190) ; pour les Coptes (Conc. du Caire, 171) ; pour les Ruthènes, en vertu d'un décret d'Urbain VIII ; pour les Italo-Grecs, de par la constitution *Etsi pastoralis* de Benoît XIV. Quant aux Chaldéens catholiques, aucun document n'indique que la clandestinité, sous une forme ou sous une autre, soit pour eux un empêchement dirimant du mariage ; à notre correspondant de s'assurer de ce que peut en dire le droit coutumier.

Les Grecs catholiques d'Orient ou Melchites n'ont aucun concile approuvé par Rome qui range la clandestinité parmi les empêchements dirimants. Mais un concile tenu à Jérusalem au commencement du siècle dernier la mentionne expressément parmi les empêchements de cette nature, et la persuasion commune est bien que le mariage ne peut être valide s'il est célébré sans l'intervention du prêtre.

L'existence de l'empêchement de clandestinité une fois constatée pour tels ou tels Orientaux, reste à voir quelle en est la portée, au point de vue de l'assistance du prêtre, ou mieux du propre prêtre ou curé.

Car, tout en considérant généralement comme nul le mariage contracté sans l'assistance et la participation du prêtre au nom de l'Eglise, il semble bien que dans les Eglises orientales on tienne aussi généralement pour valide le mariage contracté devant n'importe quel prêtre, qu'il soit ou non le propre curé.

S'il en est ainsi dans votre territoire, il va de soi que le prêtre ou curé latin pourrait assister *validement* au mariage des Orientaux qui viendraient lui demander la bénédiction de leur union.

Il ne s'ensuivrait pas cependant que cette assistance valide soit par là-même *licite*. Jusqu'à preuve du contraire, nous penserions même qu'elle ne l'est pas, par la raison bien simple que la promiscuité des rites a toujours été et reste toujours interdite, hors les cas de nécessité, c'est-à-dire hors les cas où les fidèles d'un rite n'ont pas de prêtres de ce même rite auxquels ils puissent s'adresser.

Notre correspondant pense pouvoir conclure à la licéité, du fait que « le curé latin est spécialement délégué par Rome pour avoir sous sa dépendance le prêtre oriental. »

Nous avouons ne rien connaître dans ce sens. Il semble même assez évident que ces paroles sont en complète opposition avec la constitution *Orientalium dignitas* de Léon XIII, qui a toujours force de loi. Mais quoi qu'il en soit de cette question de fait, qui ne peut être examinée plus à fond tant qu'on ne produira pas le ou les documents qui appuyent la parole citée, en supposant même le fait d'une certaine prééminence du curé latin sur le prêtre oriental, la conclusion qu'on veut en tirer ne pourrait l'être légitimement que si, en fait, le curé latin était délégué pour les mariages des Orientaux, ce que, jusqu'à preuve du contraire, nous ne pensons pas.

Quant aux pouvoirs très étendus que le missionnaire latin tient du Patriarche ou des autres Ordinaires orientaux, ils prouvent d'abord manifestement que ceux qu'il tient de son titre de curé latin ne concernent pas les Orientaux, puisqu'il est obligé de recourir aux Ordinaires de ceux-ci. D'autre part, quelque étendus qu'ils soient, ils ne peuvent lui conférer la compétence totale pour recevoir le consentement matrimonial et procéder à la bénédiction nuptiale spéciale aux Orientaux, que si cette faculté y est spécifiée ; ce qui ne doit pas être, puisque rien dans l'exposé du cas ne permet de le supposer.

Q.— Répugne-t-il au « sens catholique » d'admettre :

1° En général, que les apparitions surnaturelles d'anges, de saints, puissent être produites par Dieu, les anges ou les saints, *seulement* dans l'esprit, l'imagination, les sens du voyant, sans que l'être qui apparaît prenne réellement un corps ?

2° En particulier, que tel pourrait avoir été le mode d'apparition de la T. S. Vierge à Lourdes ?

3° Que penser, dans le cas de l'affirmative, de l'*expression* suivante : « Ces apparitions n'ont pas de réalité objective » ?

R. — *Apparition* et *vision* sont deux termes distincts, d'une distinction peut-être un peu artificielle, en pratique surtout, mais réelle cependant. Par vision on entend plutôt, *ex parte subjecti*, l'acte interne surnaturel de connaissance, imaginative ou intellectuelle ; l'apparition ajoute à la vision le mode objectif de connaissance *per sensus* à la façon ordinaire.

Il est incontestable que le phénomène de la simple vision peut être produit par action directe surnaturelle d'une cause transcendante sur l'intelligence (infusion d'espèces intelligibles) ou sur l'imagination (impression purement subjective de *phan-*

tasmes ou images sensibles sur la faculté imaginative, sur la mémoire, etc.).

Point de doute qu'il se rencontre dans l'Ecriture sainte des visions ou illuminations purement subjectives de ce genre, sans intermédiaire sensible objectif. Tel le cas de Daniel (vii, 2 ; viii, 2, 15, 19, 27) ; ou encore de S. Jean (Apoc., i, 1) ; ou de S. Paul (II Cor., xii, 1-4).

Mais, bien plus fréquent se rencontre dans l'Ancien et le Nouveau Testament le phénomène de l'apparition qui, dans l'ensemble de toutes ses données critériologiques, suppose l'objectivité sensorielle externe de l'impression surnaturelle extraordinairement transmise ainsi à la connaissance humaine. Si le cœur vous en dit, vous trouverez un riche catalogue de références bibliques sur ce point-là dans les deux *Dictionnaires de Théologie* (v° *Apparitions)* et *de la Bible* (v° *Révélation)*, depuis les communications fameuses de Dieu ou des anges à Adam, Noé, Abraham, Moïse, etc., jusqu'à celles de Jésus-Christ après sa résurrection, sans parler de la multitude de faits du même genre qu'a enregistrés officiellement l'histoire de l'Eglise pendant tout le cours de sa vie depuis vingt siècles.

Ne parlons pas des apparitions purement privées, faites à des particuliers à titre individuel, indépendamment du contrôle de l'autorité compétente ecclésiastique : il en sera dit un mot à la fin du présent article.

Ceci posé, nous répondons :

Ad I. — La réalité des faits, en tant que phénomènes, étant hors de doute pour les apparitions bibliques, est-on tenu de faire un acte de foi sur ce *modus* de leur réalisation ? Rigoureusement parlant, non. L'enseignement traditionnel très commun, consacré par le pensée certaine et officielle de l'Eglise, tient pour l'objectivité des apparitions, surtout en ce qui concerne les apparitions de Notre-Seigneur ressuscité. Vous trouverez développée cette thèse dans tous nos bons auteurs de théologie scolastique et mystique (Godinez, Schram, Ribet).

Ad II. — Pas plus que pour l'apparition de S. Michel au mont Gargan, l'Eglise (leçon du Bréviaire) ne doute de l'objectivité de celle de Lourdes, et, si l'on peut dire, moins encore, la T. S. Vierge étant, comme N.-S. Jésus-Christ, actuellement vivante dans l'union de son corps et de son âme.

Ad III. — Cette proposition appliquée aux apparitions bibliques ou autres, authentiquement proposées comme réelles par l'Eglise, ne serait pas hérétique ; on pourrait cependant la dire tout au moins téméraire, et, en tant qu'elle aurait pour contre-coup d'atteindre la source surnaturelle objective des apparitions, *proxima hæresi,* sinon même « hæretica, » les apparitions consignées dans la Bible rentrant évidemment dans l'objet de la foi divine.

Mais, cette proposition est susceptible d'une interprétation qui, tout en niant l'objectivité *figurée* des apparitions, laisserait cependant subsister leur objectivité *causale,* et sauvegarderait ainsi substantiellement leur caractéristique surnaturelle et miraculeuse. A supposer, en effet, qu'on nie par exemple la réalité objective du corps de l'ange Raphaël, l'existence objective d'une matière étendue cause immédiate en tant que telle de la perception sensible correspondante, on pourrait quand même reconnaître au phénomène purement interne de vision une cause surnaturelle objective, l'intervention efficiente spéciale de Dieu ou d'un ange ; c'est ce que nous appelons objectivité causale, par opposition au phénomène de pure auto-suggestion subjective dont toute la causalité résiderait dans le sujet « halluciné. »

Il était bon de noter cette observation ; car, s'il est des catholiques pour révoquer en doute l'objectivité au sens plein du mot, ils n'entendent pas cependant pour cela réduire les apparitions bibliques à de purs accidents subjectifs d'hallucination plus ou moins pathologique.

Ad IV. — Nous ajoutons ce complément de réponse, bien qu'aucune question ne l'appelle dans la consultation de notre correspondant.

Nous voulons faire remarquer que si, dans certains cas d'apparitions à constatation simultanée et identique de spectateurs multiples, ou présentées comme telles sous l'autorité de la Bible et de l'Eglise, l'objectivité complète est facile à admettre, il s'en faut beaucoup que la chose soit aussi claire pour les apparitions privées. Même dans les cas à ensemble de circonstances honnêtes et morales, la démarcation est malaisée à établir entre ces trois termes : apparition, vision, hallucination. Ce point de critériologie psychologique est infiniment délicat : il suffirait pour s'en convaincre, à défaut d'argument expérimental, de remarquer la procédure d'enquête extrêmement sévère à laquelle l'Eglise soumet les faits de ce genre dans les causes de béatification et de canonisation, avant de les admettre comme vraiment surnaturels, ou de lire simplement ce qu'en a écrit Benoît XIV dans son immortel ouvrage : *De Beatificatione et Canonizatione Sanctorum.*

Nous ne voulons pas entrer dans la discussion de ce problème pour le moment. Nous en rappelons l'énoncé, simplement pour compléter les réponses qui nous sont demandées, en y ajoutant cette règle de prudence pratique, à savoir que, pour les manifestations psychologiques extraordinaires, mais privées, il convient de présumer, jusqu'à preuve certaine contraire, leur origine naturelle purement subjective, et d'appliquer à ces cas particuliers les principes de la critériologie générale des miracles, doublés d'une profonde et solide connaissance préalable des théorèmes de la psycho-physique sensorielle et de la pathologie nerveuse.

Q. — Parmi les pensionnaires de notre maison, il est des religieuses très âgées ou des personnes pieuses ayant pratiqué la communion fréquente, même quotidienne, qui sont dans un état d'esprit bien faible : quand on leur parle de choses et d'autres, même ordi-

naires, elles répondent par des raisons qui n'ont guère de suite ; elles ne se retrouvent que si elles ont à se confesser ou à communier ; elles connaissent les jours où elles ont l'habitude de le faire, et s'inquiètent de mon arrivée ; extérieurement, elles font pour se confesser et communier tout ce que font les autres personnes. Mais que penser de leur préparation intérieure ? Et dans ces conditions, peut-on les admettre à la communion hebdomadaire ? J'ajoute que si elles en étaient privées, elles en éprouveraient une véritable désolation.

R. — Il ne peut pas y avoir de doute fondé là-dessus : on peut certainement donner la sainte communion toutes les semaines aux religieuses et aux personnes pieuses qui en avaient l'habitude, et pour qui ce serait une véritable peine de s'en voir privées. « Quoique leur intelligence soit affaiblie et qu'elles répondent souvent aux questions étrangères à la piété par des raisons qui n'ont guère de suite, elles s'inquiètent, nous dit-on, des jours de confession et de communion, et font extérieurement pour s'y préparer tout ce que font les personnes sensées » ; or, n'est-ce point par l'extérieur qu'on juge de l'intérieur, même pour les personnes intelligentes ?

La raison principale qui nous fait parler ainsi, c'est que le Souverain Pontife, et après lui maintenant tous les théologiens, admettent qu'on ne doit pas priver de la communion, et même de la communion assez fréquente, les enfants dès qu'ils ont l'âge de raison, et qu'ils sont suffisamment instruits des principales vérités de la religion, et de ce qui regarde la confession et la communion, parce que Dieu, pour la réception de ces sacrements, n'exige pas les mêmes dispositions de tout le monde, mais des dispositions proportionnées à l'âge et à l'intelligence, en plus toutefois de l'état de grâce qu'il faut toujours avoir pour communier dignement. Or, les personnes dont on nous parle sont des religieuses et des personnes qu'on doit croire d'abord en état de grâce, et qui ne déraisonnent point sur les choses de la piété, qui désirent vivement la communion et qui ont l'air de s'y préparer avec soin. Elles ont donc tout ce qu'on est en droit de requérir d'elles pour la communion hebdomadaire. Et comme elles communient à jeun, nous ne verrions même pas d'obstacles à ce qu'elles communient plus souvent ; mais c'est au confesseur à régler la fréquence des communions, suivant ce qu'il peut percevoir des dispositions de la pénitente et en tenant compte aussi des circonstances dans lesquelles elle se trouve. Qu'importe si elles déraisonnent sur les choses qui ne regardent ni la piété, ni les sacrements, pourvu qu'elles aient des idées à peu près justes sur la confession et la communion et les autres vérités de la religion ? Ce sont celles-là seulement qui comptent devant Dieu.

Ajoutons que la sainte communion produit sans doute des fruits proportionnés aux dispositions de ceux qui la reçoivent, mais que de plus, en dehors même de toute disposition, elle produit toujours des fruits de grâce par elle-même, *ex opere operato*, dans toute personne qui n'y met pas d'obstacle par l'état de péché grave ; et c'est, croyons-nous, ce qui devrait encore porter à être assez large pour ne pas restreindre les communions des religieuses et des personnes pieuses qui souffrent elles-mêmes de leur grand âge, de leurs infirmités et de l'affaiblissement de leur esprit, et qui en plus apportent encore à la communion, qu'elles désirent pour leur consolation et leur soutien, toute la préparation qu'elles peuvent y apporter. Non, il ne faut pas priver ces bonnes personnes de l'accroissement de grâce sanctifiante que la sainte communion leur apportera avant qu'elles paraissent devant Dieu, ni les affliger par des refus non justifiés.

Q. — Une religieuse hospitalière me demande jusqu'à quel point et dans quelle mesure est licite l'usage de la morphine. Le docteur lui dit : « Vous pouvez faire des piqûres à tel malade (incurable) aussi souvent qu'il vous en demandera. » La Sœur peut-elle en conscience administrer 6, 7 et jusqu'à 8 centigr. de morphine par jour à ce malade, s'il le réclame ? N'est-ce pas empoisonner assez vite ce malade, puisque le *Codex* dit que 5 centigr. de morphine suffisent pour tuer un homme non habitué à la morphine ?

La crainte plus ou moins fondée que le malade ne s'impatiente, ne murmure contre Dieu, ne blasphème et ne se désire la mort, légitime-t-elle l'usage de la morphine à si haute dose ?

R. — En principe, et à part le cas d'erreur ou de forte immoralité évidente, il n'appartient pas aux infirmiers et infirmières de discuter, d'apprécier, de modifier les ordonnances médicales. Leur responsabilité est pleinement couverte par l'autorité de celui dont ils ne font qu'exécuter les ordres, et cela dans une matière où il est seul à avoir qualité et compétence voulues pour porter un jugement sans appel.

Quant à l'hypothèse exceptionnelle à laquelle nous faisions tout de suite allusion, il va de soi qu'il ne convient de l'admettre que très difficilement et dans des circonstances tellement caractérisées qu'aucun doute sur l'immoralité de l'ordonnance n'est possible, ni donc aucun doute non plus sur l'immoralité de la coopération à son exécution. Alors il faut s'abstenir, c'est évident, et dissimuler l'abstention de telle sorte qu'il n'en résulte pas pour l'infirmier et son entourage de trop graves inconvénients pour le cas où l'on viendrait à savoir que le médecin n'a pas été obéi.

Il est difficile, en thérapeutique, de préciser la dose exacte de morphine qui peut être mortellement dangereuse pour un sujet et à un moment donnés. Les sels de morphine (acétate, chlorhydrate, sulfate) ne suivent pas tout à fait le même régime, sous ce rapport, que la morphine pure. Pour celle-ci la dose peut osciller, absolument parlant, entre 1 et 10 centigrammes, par fractions espacées bien entendu. Pour beaucoup, 10 centigr. seraient trop ; il en est même qui ne supporteraient pas 6, 7 ou 8 c. sans danger.

Dans le cas dont vous parlez, le médecin n'a-t-il pas jugé son malade assez réfractaire au poison